

موقف التيارات الفكرية في مصر من قضية المرأة في النصف الأول من القرن العشرين

بسام عبدالسلام البطوش*

ملخص

يقدم هذا البحث دراسة لموقف التيارات الفكرية الليبرالية واليسارية والإسلامية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين من قضية المرأة المصرية، فيما يتصل بمسائل الحجاب والسفور، وتعليم المرأة، وعملها، وحقوقها السياسية، والمدنية والاجتماعية، المتعلقة بالزواج والطلاق والخلع والميراث.
الكلمات الدالة: التيارات الفكرية، قضية المرأة.

Egyptian Untellectual Position Toward Woman's Issues In The Middle of the 20th Century

Bassam Abdulsalam Butoush Abstract

Abstract

This research shows the reaction of the Leftist, Liberal, and Islamic tendencies in Egypt, during the first half of the twentieth century, towards the issue of the Egyptian woman, and what is related to the matters of veil (Hejab), unveiling (Sofour), woman's education, her labor, her political rights, and her civil and social aspects that are related to marriage, divorce, heritage and (Khol) in return for a monetary compensation to be paid by the wife to the husband.

Keywords: Intellectual Position, Woman Issue.

* كلية الآداب، جامعة الزرقاء الخاصة، الزرقاء، الأردن.

تاريخ تقديم البحث: 2008/7/28.

تاريخ قبول البحث: 2008/10/19.

© جميع حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة، لكرنك، لملكة الأردنية الهاشمية، 2009 .

(1) أوضاع المرأة المصرية في النصف الأول من القرن العشرين

للمرأة جزءاً من مجتمعا، تتأثر بأوضاعه، وتعاني مشكلاته وهمومه، وتتوزع على جميع فئاته الاجتماعية فتعيش ظروف هذه الفئات، ولما كانت السمة العامة للمجتمع المصري في هذه المرحلة هي المعاناة من ثلوث الجهل والفقر والمرض، فمن المنتظر أن تكون المرأة المصرية قد ذاقت ويلات هذه المعاناة، ففي الوقت الذي نصّت فيه المادة التاسعة عشرة من دستور 1923 على إلزامية التعليم الأولي ومجانيته للذكور والإناث على السواء، فإن الواقع كان خلاف ذلك، فقد كانت نسبة الأمية بين النساء المصريات عام 1929 قد بلغت 96% في حين كانت بين الذكور 76%⁽¹⁾، هذا مع مراعاة أن أول مدرسة ثانوية للبنات افتتحت في مصر عام 1925، ودخلت أول طالبة مصرية الجامعة الأمريكية في القاهرة عام 1928، واستقبلت الجامعة المصرية أول دفعة من الطالبات عام 1929، ولم تصل نسبة الطالبات في الجامعة المصرية لعام 1930 سوى 4%، بينما ارتفعت في العام 1950 إلى 7% ولم تصل في العالم 1960 سوى 17%⁽²⁾، وبدأت الحكومة المصرية منذ الثلاثينيات ترسل بعض الطالبات لتلقي التعليم الجامعي في الخارج.

المرأة المصرية لم تكن أبداً بعيدة عن العمل إلى جانب زوجها وأسرته خاصة في الريف والبادية والبيئات الفقيرة، وكان من الطبيعي أن تتطلع الخريجات إلى العمل في مجالات تتصل بتخصصاتهن في القطاعين العام والخاص، وهذا ما حدث فعلاً، أما سيدات الطبقات الأرستقراطية، والعائلات الثرية، فقد كنّ في غير حاجة إلى العمل أو الخروج من البيت إلى الحياة العامة سوى قلة منهن، انشغلن بالعمل في ميادين العمل التطوعي وفي صفوف الحركة النسائية، والمطالبة بحقوق المرأة في التعليم والعمل⁽³⁾.

وفي ميدان الأحوال الشخصية عانت المرأة من مشكلات تتصل بالزواج المبكر، والطلاق التعسفي، وتعدد الزوجات دون التزام بالعدل، والعنوسة، وظاهرة الزواج من الأجنيات⁽⁴⁾.

وصدر في هذه المرحلة عدد من القوانين المنظمة للأحوال الشخصية، كان أولها قانون الأحوال الشخصية رقم 25 لعام 1920، الذي جاء متأثراً بأفكار الإمام محمد عبده الواردة في تقريره حول المحاكم الشرعية لعام 1899 لكنه لم يذهب بعيداً في الإفادة من آراء الإمام واجتهاداته المستتيرة، فقد أحجم واضعوه عن تضمينه ما ينص على منع تزويج الصغار، أو منح المرأة الحق في الحصول على الطلاق عن طريق القضاء⁽⁵⁾.

وقد جرى تعديل هذا القانون بصدور القانون رقم 56 لعام 1923م من مادتين فقط بقصد تحديد سن الزواج للمرأة بستة عشر عاماً، وللرجل بثمانية عشر عاماً، وفي العام 1927 وضعت مسودة لقانون جديد للأحوال الشخصية ينص على تحديد تعدد الزوجات، والحد من حرية الرجل في الطلاق، وهنا ظهر تأثير واضح بأفكار الإمام محمد عبده واجتهاداته، لكن هذه المواد لم تظهر في القانون رقم 25 لعام 1929 الذي بقي معمولاً به حتى صدور قانون الأحوال الشخصية رقم 44 لعام 1929، إذ إن الرأي العام لم يتقبل تلك الأفكار، كما أنها لم تتل موافقة الملك فؤاد وأغلبية علماء الأزهر⁽⁶⁾.

وشهد النصف الأول من القرن العشرين انتشار الدعوة إلى أفكار التحديث المقترن بالتغريب في العموم، فقد ساهمت بعض النخب المتغربة في نشر أفكار وقيم وعادات مستوحاة من الحضارة الغربية، دون مراعاة لمدى مواعمتها للواقع المصري، فقد تعالت الأصوات المنادية بالتخلي عن الحجاب كمفهوم اجتماعي، وكزي نسائي، وأخذت العادات والأزياء الأوروبية بالانتشار في بعض الأوساط المصرية، لكن هذا الانفتاح اقتصر بالأمية والجهل وندرة التعليم، فكانت السلبات والمخاطر الاجتماعية الناجمة عن ذلك كثيرة⁽⁷⁾.

ونشطت الصحافة المصرية وخاصة النسائية منها في دعم جهود الحركة النسائية الناشئة وفي تنقيف المرأة بما ينبغي لها المطالبة به من حقوق، وبما يتوجب عليها فعله لتحصيل هذه الحقوق، استيحاءاً للنموذج الأوروبي، واهتمت الصحافة بنشر المقالات والصور الداعية لتقليد المرأة المصرية للمرأة الغربية في السلوك والعادات والأزياء.

وتعاضم تدريجياً دور الحركة النسائية منذ ثورة 1919 في المطالبة بحقوق المرأة المصرية، وأظهرت الحركة النسائية المصرية إعجاباً شديداً بمثيالاتها الأوروبية، ورغبة في محاكاة الحركة النسائية في الغرب، وفي تبني المفاهيم والمعايير الأوروبية، منذ المشاركة الأولى في مؤتمر السيدات العالمي في روما عام 1923. وبرزت أسماء نسائية شهيرة مثل ملك حفني ناصف (باحثة البادية) وصفية زغلول، وهدى شعراوي، وسيزا نبرلوي، ونبوية موسى، ومنيرة ثابت، ولبيبة أحمد، ومي زيادة⁽⁸⁾، وأظهرت للنخب العلمانية حرصاً على مراقبة الحركة النسائية في تركيا الحديثة، ومتابعة التحولات الجزرية التي فرضتها الأتاتوركية، مظهرة إعجاباً بها وتقديراً لها وتطلعاً لتقليد هذه التجربة⁽⁹⁾.

(2) التيارات الفكرية السائدة في مصر في هذه المرحلة

ساهمت ظروف مصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية منذ مطلع القرن التاسع عشر، في تهيئة البيئة الملائمة لتشكيل تيار فكري يتبنى الدعوة إلى العلمانية، وتوطئتها في البيئة الفكرية المصرية، ومن المعروف أن دعاة العلمانية في مصر توزعوا في تيارين فكريين ليبرالي وآخر اشتراكي، وبعيداً عن دراسة الجذور والمقدمات، فإن المرحلة قيد الدراسة عرفت عدداً من دعاة الفكر الليبرالي بشكل أو بآخر كان في مقدمتهم قاسم أمين، وأحمد لطفي السيد فيلسوف هذا التيار، ود. منصور فهمي، ود. محمد حسين هيكل ود. طه حسين، وعباس محمود العقاد، وإسماعيل مظهر، وتوفيق الحكيم.

وبرزت أحزاب عديدة للتعبير عن الفكر الليبرالي كان من أبرزها حزب الأمة 1907⁽¹⁰⁾، والحزب الديمقراطي المصري 1918 منبثقاً عن "جماعة السفور"، وهي مجموعة من المثقفين المصريين المتأثرين بالفكر الليبرالي الغربي عموماً، وبالثقافة الفرنسية على وجه الخصوص، وهم في أغلبهم من خريجي الجامعات الفرنسية، وقد التفت هؤلاء حول مجلة "السفور" الصادرة في 21 مايو 1915، وأطلقوا على أنفسهم اسم "جماعة السفور" وكانت هذه الجماعة بمثابة استمرار لمدرسة "الجريدة" التي شكلت قاعدة حزب الأمة وكان أحمد لطفي السيد يتولى رئاسة تحريرها، وقد ركزت "السفور" على القضايا الاجتماعية وخاصة قضايا المرأة، وبتوجهات

ليبرالية واضحة، ومن أبرز من تشكلت منهم هذه الجماعة؛ د. محمد حسين هيكل، د. منصور فهمي، الشيخ مصطفى عبد الرزاق، د. محمود عزمي، وعزيز ميرهم. وللحزب برنامج ليبرالي القسما، ويمثل امتداداً لحزب الأمة وتوجهاته الفكرية⁽¹¹⁾.

ويعد حزب الوفد (1919) أبرز الأحزاب الليبرالية الفاعلة في السياقات السياسية والثقافية في مصر في هذه المرحلة⁽¹²⁾، وقد انبثق عنه حزب الأحرار الدستوريين 1922، الذي ضم في صفوفه مجموعة من المثقفين المتأثرين بالثقافة الغربية، وحمل لواء الدفاع عن الحرية والدستور كما يوحى بذلك اسمه، وتبنى المناداة بالليبرالية⁽¹³⁾، وتوفرت الأحزاب الليبرالية على عدد كبير من الصحف والمجلات المدافعة عن توجهاتها السياسية والفكرية.

وتعرفت مصر على بعض الأفكار الاشتراكية خلال القرن التاسع عشر، عبر جهود بعض المفكرين وعلى سبيل التعريف والنقد، وبقليل من الإيمان والإعجاب، كما هو الحال عند الطهطاوي، والكواكبي، والأفغاني، لكن في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، برز عدد من المفكرين المؤمنين بالاشتراكية كشبلي شميل، وفرح أنطوان، وسلامة موسى، ونقولا حداد وغيرهم⁽¹⁴⁾.

وعرفت مصر تأسيس "الحزب الاشتراكي المبارك" 1909 برئاسة د. حسن فهمي جمال الدين، الذي لم يعمر طويلاً⁽¹⁵⁾، ثم عرفت مصر حزباً اشتراكياً تأسس عام 1921 على يد عناصر يهودية وأجنبية بمشاركة مصرية محدودة، تمثلت في مساهمة سلامة موسى ومحمود حسني العربي ومحمد عبد الله عنان، لكنهم سرعان ما انسحبوا، عندما تحول الحزب نحو الشيوعية 1923، ولتصبح القيادة الفعلية للحركة في يد العناصر الأجنبية وخاصة اليهودية، لكن الحركة الاشتراكية أصيبت بالشلل في الثلاثينات، واستعادت عافيتها بعد نهاية الحرب العالمية الثانية⁽¹⁶⁾. ولم تكن لدى التيار اليساري صحافة مستقرة واسعة الانتشار، فقد اعتمد على عدد محدود من الصحف قصيرة العمر، وعلى استثمار المنابر الصحفية الليبرالية.

ومن الواضح أن التيار الإسلامي السائد في مصر في هذه المرحلة تعود جذوره القريبة إلى حركة الإصلاح الإسلامي الحديث، فمدرسة المنار (محمد رشيد رضا) تشكل حلقة وصل بين مدرسة العروة الوثقى (الأفغاني - عيده)، ومدرسة الإخوان المسلمين (حسن البنا)، وهو تيار واسع ضم أفراداً من علماء الشرع والمفكرين والمثقفين ذوي الثقافة الإسلامية، ومن الأزهر الشريف بعلماؤه ومكانته وبوره، ومن الجمعيات الإسلامية بنشاطها الديني والاجتماعي والثقافي، إضافة إلى الصحافة الإسلامية المحدودة العدد والعدة، التي تولت التعبير عن توجهات هذا التيار، وعرض الفكرة الإسلامية، والتعبير عن وجهة النظر الإسلامية في القضايا العامة، وشؤون الحياة المختلفة.

(3) الموقف من الحجاب والأزياء

انشغل التيار العلماني بشقيه الليبرالي واليساري بالدعوة إلى السفور ومحاربة الحجاب، ونالت هذه المسألة الجزء الأكبر من اهتمامه، وكان الطهطاوي قد كتب بكثير من التسامح عن السفور والاختلاط في الغرب،

وحاول لفت الأنظار إلى أن السفور والاختلاط ليس نقيضاً لعفة النساء⁽¹⁷⁾، وتابعه علي مبارك في تقديم صورة مشرقة للسفور، وأخرى منفرة للحجاب في روايته "علم الدين"⁽¹⁸⁾، وعمد قاسم أمين إلى التأكيد على ما ذهب إليه الطهطاوي منذ زمن بعيد من أن التربية وليس الحجاب هي التي يعول عليها في الأخلاق والعفة، لكنه لم يتجاوز هذا الموقف إلى المطالبة بالخروج على أصول الحجاب الشرعي، وإن أطنب في تعداد مساوئ (النقاب) أي غطاء الوجه تحديداً، مؤكداً أنه لا يمنع الفساد⁽¹⁹⁾، وأنه مجرد عادة اجتماعية ضارة تعيق المرأة عن ممارسة حقوقها، وأبدى نقهماً لفكرة الاختلاط غير المقترن بالخلوة⁽²⁰⁾، وظهرت مجلة للتعبير عن (الخطاب السفوري) هي مجلة السفور.

وقد قتم رئيس تحريرها عبد الحميد حمدي سلسلة من المقالات بعنوان: "تحرير المرأة" في العام 1920 تعبر عن أيديولوجيا السفور⁽²¹⁾، ويظهر الخطاب السفوري في هذه المرحلة مراعيًا لطبيعة المجتمع، فنجد المجلة توضيحاً لموقفها ودفعاً للاثهام تقوم بنشر صورة لسيده تركية ترتدي زياً شرعياً لا يظهر منها سوى الوجه والكفين، على أنه النموذج الذي تطالب به "السفور" كزّي وحجاب شرعي للمرأة المصرية، فنقول: "هذا هو نوع الحجاب الذي ندعو إليه أيها السادة الحجابيون-جنناكم بصورته حتى لا يدعوا علينا أننا نريد لنساننا الخروج عن حدود الآداب الشرعية، وتخطي أصول الآداب والاحتشام، فما هو حجابكم الذي تدافعون عنه؟ أهو هذه الملاءات المهلهلة، والبراقع الشفافة. ... أم لديكم نموذج آخر من الحجاب نجهله؟"⁽²²⁾، وتحرص مجلة السفور، على إعطاء مفهوم السفور بعداً أشمل من الذي ليتجاوز ذلك إلى الدور الاجتماعي العام للمرأة، فهو يعني "ظهور المرأة في مكانتها اللائقة في الحياة باعتبارها مخلوقة لها حقوق طبيعية يجب أن تحصل عليها، ولها وظيفة كبيرة يجب أن تؤديها"⁽²³⁾.

لكن الخطاب السفوري أخذ ينحو تدريجياً لجهة التغريب، والتبني الكامل للمعايير والمفاهيم الأوروبية في هذه المسألة، وجرى التركيز في الخطاب السفوري على إبراز مثالب الحجاب، فضائل السفور، ودعوة النساء للثورة على الحجاب، فهو يولد سوء الظن بين الرجل والمرأة⁽²⁴⁾، وهو أي الحجاب يجني على الأدب والفن، ولأن الشاعر والفنان "لا يجد الكائن الجميل الذي يصوره، أو هو لا يشعر به في الناحية الاجتماعية"⁽²⁵⁾، واهتم الخطاب السفوري بتقديم صورة منفرة للحجاب ولوضع المرأة "المحبة"، وراحت الصحافة الليبرالية واليسارية تفرد صفحات واسعة، بل وتكرس صحفاً ومجلات لتعريف المرأة المصرية بأنماط جديدة من السفور التغريبي، في الأزياء والسلوك والعادات.

وفي هذه البيئة الفكرية تنامت الدعوة إلى تحطيم الحواجز والحجب كلها أمام الاندماج الكامل للمرأة في الحياة الاجتماعية، وراحت أصوات ليبرالية كثيرة تدعو إلى الاقتداء بالتجربة الأوروبية في ميدان الاختلاط، والتأكيد على أن الاختلاط في أوروبا لم يهدد الأخلاق العامة، بل إنه أسهم في متانة أخلاق الشباب، وللتقليل من النظر إلى المرأة بوصفها جسداً، ومن باب "موضوعة الجنس" فقط، والزعم بأن الفصل بين الجنسين هو أدعى إلى إثارة الشهوات⁽²⁶⁾.

ويضخم البعض المسألة إلى الحد الذي جعل د. محمود عزمي أحد أبرز الأصوات التغريبية في التيار الليبرالي يعلن بأن "الاختلاط للصريح" بين الجنسين له من الأهمية ما لتحقيق "التعادل الفكري" بين الرجال والنساء من أهمية لذلك فإنه لا إمكانية- في نظره- "لإصلاح صحيح للجماعة الشرقية إلا إذا توافر فيها هذان العاملان توافراً شاملاً جريئاً"⁽²⁷⁾، وهكذا وصل الحد إلى جعل السفور التغريبي هو السبيل إلى النهوض والتقدم، وأن الحجاب هو السبب في الجمود والتخلف.

وفي الخطاب اليساري يُعد الحجاب جزءاً من التقاليد البالية التي سببت تأخر المرأة بل وتأخر الأمة⁽²⁸⁾، وهو المسؤول عن "الحط من قيمة عقلية المرأة، فأخر المجتمع وقوة المرأة العقلية"⁽²⁹⁾.

وسلامة موسى يرى أن انتصار المرأة على الحجاب هو انتصار على القرون الوسطى وعلى الشرق معاً، كما أن خروج المرأة في مظاهرات ثورة 1919 -في رأيه- ليس ثورة على الإنجليز وحدهم بل كان ثورة أيضاً على ألف سنة من ظلام الحجاب"⁽³⁰⁾.

ويخطو المثقف اليساري سلامة موسى بالخطاب السفوري خطوات بعيدة على طريق التغريب، حتى نجده يحدد بصراحة ووضوح أهداف ومرامي الحركة السفورية وأغراضها، فيعتمد إلى تحديد غايات "السفوريين" قائلاً "فالدفاع عن السفور إنما هو في الحقيقة دفاع عن التفرنج وتمدين الأمة تمديناً غربياً"⁽³¹⁾.

لقد انشغل التيار الإسلامي بالرد على الخطاب السفوري العلماني مدافعاً عن الحجاب ومقارناً للسفور. وشهد تطوراً تدريجياً نحو التشدد في مقابل التطرف العلماني التغريبي مع مرور الوقت، ففي مطلع القرن أبدى الشيخ محمد رشيد رضا عطفاً على دعوة قاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة" 1899 للالتزام بالحجاب الشرعي، وجواز كشف المرأة لوجهها وكفيها، كما تعاطف مع دعوته إلى مخالطة النساء للرجال، مع تشديد الشيخ على أن يحدث ذلك دون الوقوع في الخلوة المحرمة. لكن الشيخ رشيد لم يبدِ الدرجة نفسها من التفهم والتعاطف تجاه كتاب قاسم أمين التالي "المرأة الجديدة" 1900 لما لمسه من نبرة جديدة فيها جنوح نحو الثقافة الغربية، ومغالاة في نقد الحجاب، لكن الشيخ يبقى متفقاً مع قاسم أمين حول ضرورة إصلاح شأن المرأة المصرية⁽³²⁾ وانتقاد ما يسمى للحجاب في مصر، بخروجه على أصول اللباس الشرعي للمرأة المسلمة ولكونه لم يعد سوى أحد أشكال "التبرج، لكنه يسجل اعتراضه على فكرة "تحرير المرأة" لأنها -في نظره- ليست مسترفة لندعو لتحريرها"⁽³³⁾.

ويبقى الخطاب الإسلامي محافظاً على هذه الرؤية، المتقدمة للدعوة لإصلاح أحوال المرأة والناقدة لواقعها، والرافضة للدعوات التغريبية، لكن الانقلاب الأتاتوركي شكل تحدياً جديداً لم يكن في الحسبان لانطلاقه من دار الخلافة، ولما أثاره من مشاعر الإعجاب والرغبة في المحاكاة والتقليد في الأوساط العلمانية في مصر، فبيد الخطاب الإسلامي يتبته لهذا الخطر ونجد الشيخ رشيد رضا يعترف بأن هذا الخوف من تقليد التجربة الكمالية هو الذي "يحمل أهل الدين من صنف العلماء وغيرهم على القول بوجوب كذا من الحجاب، وتحريم كذا من السفور مثلاً"⁽³⁴⁾.

وراح الخطاب الإسلامي يتحصن في مواقع دفاعية للوقوف في وجه الدعوات التغريبية المتطرفة، استشعاراً منه بأن الأمر لم يعد مجرد دعوات بريئة لإصلاح أحوال المرأة، ومن هنا فإن "الفتوى" الشرعية تتجه نحو مزيد من التشدد، فيجري التركيز على أن كشف الوجه واليدين بالنسبة للمرأة مقيد بعدم خشية الفتنة، وينحو نحو شمول صوت المرأة بمفهوم "العورة" خشية الفتنة أيضاً⁽³⁵⁾.

ولما كان التياران الليبرالي واليساري يدفعان بخطابهما في المسألة نحو مزيد من التغريب ويبرز من بين صفوفهما مغالون في الدعوة إلى "التفرنج"، فإن البيئة مهيأة لبروز خطاب إسلامي أكثر تشدداً، فهذا شيخ الإسلام السابق في الدولة العثمانية مصطفى صبري (1869-1954)⁽³⁶⁾ يحذر من تحول السفور من كشف الوجه إلى نصف التعري، مشيراً إلى ما يحدث على شواطئ مصر، ومتسائلاً هل هذا السفور المطلوب؟ اقتداءً بتركيا الكمالية⁽³⁷⁾.

وحذر الشيخ حسن البنا من الاختلاط بين الجنسين وعده "مفسدة" مهما تحقق من مصالح عنه، مبيناً أن الإسلام يرى في "الاختلاط بين المرأة والرجل خطراً محققاً، فهو يباعد بينهما إلا بالزواج، ولهذا فإن المجتمع الإسلامي مجتمع انفرادي لا مجتمع مشترك، وأنه بضاعة أجنبية لا تمت للإسلام بأدنى صلة، وكان له في حياتنا أسوأ الآثار"⁽³⁸⁾.

ويتبين لنا أن الخطاب الإسلامي كان ميالاً للتشدد في مواجهة الاجتياح التغريبي، ولإنقاذ ما يمكن إنقاذه وللوقوف في وجه الخطاب التغريبي المتطرف، والسلوك المتفرنج، ونلاحظ ابتعاداً عن الخطاب الإسلامي المستنير الذي قدمه الإمام محمد عبده في مختتم القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وكان هذا الابتعاد يزداد تسارعاً بزيادة تسارع الخطاب السفوري تفرنجاً، ويظهر الخطاب الإسلامي خوفاً حقيقياً من "استسحاح" التجربة التركية في فرض العلمانية المتطرفة والتفرنج القسري، لذلك بدا الخطاب الإسلامي متحفزاً لمقومة أية مؤشرات فقهية وفكرية قد يستفيد منها دعاة العلمانية لتبرير دعاوهم التغريبية، محبذاً التشدد آخذاً بمبدأ "سد الذرائع" فدرء المفسدات أولى من جلب المنافع.

(4) الموقف من حقوق المرأة

لم تكن مسألة حق المرأة في التعليم موطن جدل كبير في الفكر العربي الحديث، فقد كان هناك شبه إجماع على حقها في التعليم، وإن كان هناك تفاوت حول مستوى ونوعية هذا التعليم، وعلى قاعدة الموقف من مشاركة المرأة في الحياة العامة، ودرجة هذه المشاركة ونوعيتها.

لقد دافع رفاعه الطهطاوي عن حق المرأة في التعليم، وخصص كتاباً لهذا الغرض⁽³⁹⁾، ونهج علي مبارك هذا النهج مؤكداً إيمانه بقدرات المرأة الفعلية والفكرية⁽⁴⁰⁾ وطالب قاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة" بحقها في الحصول على "التعليم الابتدائي على الأقل" مؤكداً أنه ليس ممن يطلبون "الآن" المساواة بين الرجل والمرأة في التعليم⁽⁴¹⁾، لكنه طور موقفه هذا في كتابه التالي "المرأة الجديدة" ليطالب بالمساواة التامة فيقول: "لا نجد من

الصواب أن تنقص تربية المرأة عن تربية الرجل"، بل وينادي بمنحها حق التعليم المستمر بانخراطها في الحياة العامة⁽⁴²⁾.

وقد عول التياران الليبرالي واليساري كثيراً على التربية والتعليم وسيلة للنهوض بالمرأة وفقاً لتصوراتهم للنهوض، وراحوا يخلطون بين الدعوة إلى تعليم المرأة وبين الدعوة إلى فرنجتها وتغريبها، فنجدهم ينشغلون بالدعوة إلى التعليم المختلط والترويج له، وإبراز فضائله وإيجابياته، فهذا د. أمير بقطر المدرس بالجامعة الأمريكية يدافع عن الاختلاط الكامل وفي جميع المراحل الدراسية، ويهون من المخاطر المفترضة، ويتمنى أن تسير مصر في هذا الطريق، كما سارت أوروبا، إذ يقول: "إننا في حركتنا الأخيرة، وما اقتبسناه من أساليب المدنية الغربية نقطع عين المراحل التي قطعها سوانا، واحدة واحدة، ونواجه عين العقبات، واحدة واحدة"⁽⁴³⁾، ويطالب بالانفتاح على التجارب الحديثة في مجال التربية والتعليم في أوروبا وأمريكا، ويعرض نماذج من لتعليم في الغرب، ليؤكد من خلالها ثبوت انعدام مخاطر التعليم المختلط حتى في الأقسام الداخلية، وفي غرف النوم من سن الثانية إلى سن الثامنة عشرة⁽⁴⁴⁾.

ولم يكن اليساريون المصريون أوفياء لأستاذهم شبلي شميل عندما نادوا بالمساواة الكاملة في التعليم والعمل بين المرأة والرجل، فقد كان شبلي شميل قد شكك في صحة القول بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة في عدد من المقالات نشرها في مجلة المقتطف عام 1886، يقول فيها بتفوق الرجل على المرأة في القدرات الجسدية والعقلية⁽⁴⁵⁾، لكن سلامة موسى التلميذ النجيب للشميل نادى بالمساواة التامة بين الإناث والذكور في التعليم والعمل⁽⁴⁶⁾.

أما الخطاب الإسلامي فيتأسس على قاعدة الإيمان بأن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وعلى إدراك أهمية تعليم المرأة، وقد حسم الإمام محمد عبده الجدل الدائر في الأوساط الإسلامية حول كراهة تعليم المرأة القراءة والكتابة مؤكداً حق المرأة في التعليم⁽⁴⁷⁾ وقد فند الكواكبي المخاوف المزعومة من أن يكون تعليم المرأة طريقاً للمفسدة فيقول: "ربما كانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة"⁽⁴⁸⁾، وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمد رشيد رضا أيضاً⁽⁴⁹⁾.

لكن الإسلاميين لم يتقبلوا فكرة المساواة التامة في التعليم، مؤكدين على تربية خلصة بالإتلاف، فلا ينبغي أن تكون تربيتهن "تربية استقلالية" كما يترتب الذكور، فذلك يخلّ بوظيفة النساء الفطرية، فالمفروض أن تُربى البنات لتكون زوجة⁽⁵⁰⁾ فال المطلوب نوع خاص من التعليم يوافق هذه الغاية. وهذا ما أكدّه الشيخ حسن البنا بأن الفتاة يجب أن تعد لتكون أما بالدرجة الأولى ولذلك ينبغي صياغة برامج تعليمية موجهة للفتيات⁽⁵¹⁾.

وعارض الإسلاميون بشدة "بدعة التعليم المختلط" وعدّها الشيخ محمد رشيد رضا مجرد تقليد أعمى "للإفرنج" ولم تأت "عن خبرة تامة واستقلال في الرأي"⁽⁵²⁾.

وفي ظل الترويج العلماني للتعليم المختلط، واستحضار بعض الأصوات العلمانية المتطرفة لتجارب الاختلاط في الغرب حتى في غرف النوم، كان منتظراً أن يشكل ذلك استغزاً لمشاعر التيار الإسلامي، وأن

يلجئه هذا الخطاب التغريبي المتطرف إلى التشكك في الدعوة إلى تعليم البنات، والتوجس خيفة من المرامي والأبعاد خاصة عندما يقترن هذا التعليم الموجه للبنات، بما يهيئهن للنهوض بعبء الأمومة أولاً، إرثاً منه أن النهاية المنطقية لفتح آفاق التعليم على أوسع أبوابها، وفي كل التخصصات أمام المرأة، هو انخراطها في مجالات الحياة العامة المختلفة، وهذا مردّ التشدد في مسألة المساواة في برامج التعليم ومستوياته، وفي عمل المرأة خارج المنزل.

وبخصوص عمل المرأة وحقوقها السياسية، فقد تحدث الطهطاوي في القرن التاسع عشر عن عمل المرأة عند الحاجة، وفيما يناسبها من الأعمال، وهذا يخرجها من حالة البطالة المذمومة⁽⁵³⁾، أما في فترة الدراسة فقد نادى قاسم أمين بضرورة أن تتأسى المرأة المصرية بخطوات المرأة الغربية "ولا شيء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلا جهلها وإهمال تربيتها" لذلك فهو ينادي بالتخلص من هذه المعيقات لأن "من عوامل الضعف في كل مجتمع إنساني أن يكون العدد العظيم من أفرادها كلاً لا عمل له" ومن هنا فإنه يعارض "حجب" المرأة في داخل البيت⁽⁵⁴⁾، وتحدث عن نبذه فكرة أن نربي الفتاة لتكون زوجة فقط، وأنه لا بد من الإقرار بحقها في العمل خارج البيت، ولكن عند الضرورة⁽⁵⁵⁾، وظهرت أصوات في البيئة الليبرالية تعارض عمل المرأة وتشكك في فكرة المساواة التامة بين الرجل والمرأة في القدرات العقلية والجسدية، وكان العقاد في مقدمة هذه الأصوات⁽⁵⁶⁾، وبالتالي فهو غير راضٍ عما ترفعه "الحركة النسائية" من شعارات المطالبة بالمساواة وحقوق الانتخاب⁽⁵⁷⁾.

لقد ساهم التياران الليبرالي واليساري في التنقيف بحقوق المرأة السياسية، واهتمت الصحافة الليبرالية واليسارية بالدفاع عن الحقوق السياسية للمرأة، ونشر الوعي حول هذه الحقوق، والإشادة بالتجارب العالمية في هذا المجال. وأظهرت القوى الليبرالية واليسارية رغبة في تضمين دستور 1923 ما يمنح المرأة الحق في الانتخاب والترشيح أسوة بالرجل، لكن الدستور لم ينص على هذا الحق، ولم تحصل المرأة على هذا الحق إلا في العام 1956. واهتمت الحركة النسائية المصرية بالمطالبة بهذا الحق طيلة عقود ثلاثة⁽⁵⁸⁾.

وأما التيار الإسلامي فقد عبر عن مواقف متشددة حيال مسألة عمل المرأة وحقوقها السياسية، فهذا الشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الأستاذ الإمام محمد عبده يفصح منذ نهاية القرن التاسع عشر عن رفضه الدعوة في الغرب إلى منح المرأة مساواة كاملة، حتى في الحقوق السياسية كالانتخاب والترشيح⁽⁵⁹⁾، ومن باب أولى أن يعارض رضا مثل هذه الدعوة في الشرق. وحرص التيار الإسلامي في مطلع الثلاثينيات على إسان محمد فريد وجدي على التأكيد أن رسالة المرأة الحقيقية هي الأمومة، والتركيز على الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة، مما يجعل للمرأة وظائف خاصة بها⁽⁶⁰⁾، وهذا الموقف من الشيخ محمد فريد وجدي يشير إلى حجم ما يثمره التطرف التغريبي من ردة فعل عكسية لدى الإسلاميين، إذا ما تذكرنا أنه في العام 1923 كان قد أكد بأن الإسلام أباح للمرأة تولي الوظائف الدينية والتعليمية والقضائية، وكل عمل دون ذلك، ودون أن تنصرف المرأة عن وظيفتها الطبيعية إلى العمل السياسي والمنازعات الحزبية⁽⁶¹⁾.

وعلى الرغم من هذا كله فإن الشيخ رشيد رضا يحرص في الثلاثينيات على توضيح موقف الإسلام من عمل المرأة، عندما يقول بأن الإسلام "لا يمنع غير الزوجات والأمهات من المسلمات أن يشتغلن بالتوسع في بعض العلوم والأعمال العامة بقدر استعدادهن ورغبتهن"⁽⁶²⁾ كما يحرص على التأكيد على مسألة نظرية غاية في الأهمية توضح موقف الإسلام من مسألة الفروق بين المرأة والرجل وما يترتب عليها من تقسيم للعمل والوظائف بينهما، فيقول: "هذا التفصيل إنما هو للجنس على الجنس لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، فكم من امرأة تفضل زوجها في العلم والعمل به، وفي قوة البنية والقدر على الكسب"⁽⁶³⁾.

وفي مطلع الأربعينيات يؤكد الشيخ حسن البنا أن الإسلام حرم على المرأة مزاوله الأعمال العامة، لكنه لا يمانع في حالة "الضرورة الاجتماعية" في خروج المرأة لمزاولة عمل آخر دون أن تهمل وظيفتها الأساسية، وبعيداً عن الاختلاط بين الجنسين، ومن البديهي أن يعارض الشيخ البنا منح المرأة حقوقاً سياسية، لو انخرطها في العمل السياسي العام في الوقت الذي كان يطالب فيه بحل الأحزاب السياسية بمصر ويعدها نقمة على البلاد والعباد⁽⁶⁴⁾.

والتيار الإسلامي خلال هذه المرحلة يُبدي استغراباً من شدة تركيز القوى العلمانية على مسألة "تحرير المرأة" مما يثير الشكوك في حقيقة المرامي والأهداف، ويتساءل أحدهم على صفحات (جريدة الإخوان المسلمين) "وإلا فما بال هؤلاء -المصلحين- والبلد محتل والشرف مهان، والكرامة محتضرة والفقر والبؤس والشقاء ينتشر ما بالهم.... يركزون على هذه القضية"⁽⁶⁵⁾.

(5) الموقف من مسائل الأحوال الشخصية

وهذه المسألة من أوضح الأمثلة على السجال الفكري المحتدم بين التيارات الفكرية المصرية في هذه المرحلة، وهي تشير إلى حجم ما يتركه التطرف العلماني من أسوأ الآثار على الخطاب الإسلامي، وكيف يدفعه إلى التشدد والانحياز إلى أكثر الاجتهادات تحقيقاً لمبدأ "درء المفاسد أولى من جلب المنافع".

ففي فتوى للشيخ الإمام محمد عبده في نهاية القرن التاسع عشر، عدّ تعدد الزوجات "عادة" وأنه مجرد استثناء وليس الأصل، كما أنه مشروط بالعدل، وأن من حق الحاكم أو العالم منعه، وبرر ذلك بأن العدل مفقود، وأن المرجح في الأغلب الأعم فقدان العدل، كما أن سوء معاملة الرجال لزوجاتهم في حالة التعدد وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة يعتبر مبرراً آخر إضافة إلى ما يفرزه التعدد من فساد وعداوة بين الأولاد من زوجات مختلفة⁽⁶⁶⁾، ويعلق تلميذه الشيخ رشيد رضا (صاحب المنار) عندما أعاد نشر الفتوى في العام 1927 موافقاً على ما ذهب إليه الأستاذ الإمام من "جواز منع كل مباح ثبت ضرر استعماله لدى أولى الأمر"⁽⁶⁷⁾.

ولم يخرج قاسم أمين في معالجته لقضايا الأحوال الشخصية عن اجتهادات الأستاذ الإمام، وإن اهتم كثيراً بالتركيز على سلبيات تعدد الزوجات، وعده نظاماً قديماً فيه احتقار شديد للمرأة، وذهب إلى أن التعدد كسائر أنواع الحلال تعثره الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهية وغيرهما بحسب ما يترتب عليه من المفاسد

والمصالح⁽⁶⁸⁾. وقيل الكثير حول صلة الأستاذ الإمام بالأراء الفقهية الواردة في كتاب "تحرير المرأة" (1899) لقاسم أمين⁽⁶⁹⁾.

لكن التيار الليبرالي انسجماً مع انحيازه التدريجي نحو التغريب الكامل، عرف أصواتاً منفصلة عن الواقع تذهب إلى حد المطالبة بمدنية الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث، والعدول عن أحكام الشريعة في هذه المسائل، وتحرير هذه الشؤون من هيمنة الشرع ومحاكمه ورجاله، وهذه الدعوة لم يعرفها الفكر العربي إلا في هذه المرحلة، فلم يسبق لأي من مفكري القرن التاسع عشر أن تحدث عن هذه الخطوة التغريبية المتطرفة، لكن د. محمود عزمي أحد أبرز دعاة التغريب وعضو الحزب الديمقراطي المصري والكاتب البارز في جريدة "السياسة" لسان حال حزب الأحرار الدستوريين تبني هذه الفكرة منذ العام 1918⁽⁷⁰⁾.

ووظفت الصحافة الليبرالية جانباً بارزاً من نشاطها للترويج لفكرة "القانون المدني" المراعي للحرية التامة، الذي هو اتجاه الثقافة الحاضرة في أوروبا نحو الحرية⁽⁷¹⁾.

ونادى سلامة موسى بأن تسعى العائلة المصرية لمثابرة مثلثاتها في أوروبا، وأن تعتمد الحكومة إلى منع تعدد الزوجات ومنع الطلاق، والسماح بالزواج المختلط خاصة مع الأوروبيين لتحسين النسل!⁽⁷²⁾ ودافع نقولا حداد عن الفكرة نفسها، وأيد فكرة الزواج المختلط المتحرر من قيود الدين لأنه يقوي الوحدة الوطنية⁽⁷³⁾.

وأبدت القوى الليبرالية إعجاباً بتطبيق تركيا لقانون الزواج المدني اعتباراً من الرابع من تشرين الأول 1926، ونشرت "السياسة" نصوص القانون المدني التركي، وعلقت عليه مبدية إعجابها بما حققه من مساواة بين الرجل والمرأة⁽⁷⁴⁾. وتحدث ليبراليون عن "الشريعة الكمالية" التي حررت المرأة التركية⁽⁷⁵⁾ بل إن "السياسة الأسبوعية" جعلت من تطبيق القانون المدني في الأحوال الشخصية معياراً للتمييز بين دول متقدمة وأخرى متخلفة، أو بين شرق وغرب⁽⁷⁶⁾.

وتكتب إحدى المجلات المعبرة عن آراء التيار الليبرالي منادية بالزواج المدني، وبأن يحتفظ كل من الزوجين بديانته، على أن يترك للأولاد اختيار الديانة التي تروق لكل منهم عند بلوغه سن الرشد⁽⁷⁷⁾.

وحشد التياران الليبرالي واليساري كل قواهما لتضمين قانون الأحوال الشخصية الجديد الصادر عام 1929 نصاً يمنع تعدد الزوجات، وراحت الصحافة العلمانية تخوض حرباً إعلامية لصنع رأي عام مؤيد لهذا الطلب حتى إن "السياسة الأسبوعية" لم تجد سوى الاستعانة بآراء اللورد كرومر، فتعود لنشر مقتطفات من كتابه "مصر الحديثة" للتكليل على عدم ملائمة "التعدد" لروح العصر، ولتفسير المصريين منه، على اعتبار أن اللورد رأى بأن ما يحتاجه الرجل المصري من "احترام الذات" لن يتحقق إلا إذا صار مثل الأوروبي متزوجاً من امرأة واحدة⁽⁷⁸⁾.

وعبرت القوى العلمانية عن مساندتها لفكرة الطلاق المشروط بموافقة القاضي أو المأذون، ومنح المرأة الحق في تطليق نفسها⁽⁷⁹⁾، لكنها عرفت أصواتاً تتادي بالمنع النهائي للطلاق⁽⁸⁰⁾.

وفي الوقت الذي واصل فيه الشيخ محمد رشيد رضا التزامه بأراء الأستاذ الإمام بجواز منع التعدد وفقاً لقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة تقديم درء المفساد على جلب المصالح، وبلاستناد إلى مقولة الإمام "أنه يستحيل تربية الأمة تربية صحيحة مع كثرة هذا التعدد الإفسادي الذي صار يجب منعه"⁽⁸¹⁾. في هذا الوقت عرفت الساحة الإسلامية أوصواتاً ترى خلاف هذه الرؤية، وترفض أي حديث عن منع التعدد أو أية إشارات فقهية أو قانونية قد تؤدي إلى المنع، فقد رفض الشيخ أحمد محمد شاكر النص على اشتراط موافقة القاضي للسماح للرجل بتعدد الزوجات، معتبراً هذا خطوة تمهيدية للمنع المخالف للشرع، وبدلاً من منع التعدد يقترح معاقبة من لا يحل بين زوجاته⁽⁸²⁾.

ويبدو الفكر السجالي القائم على المناكفة واضحاً فيما يذهب إليه "شيخ الإسلام السابق في الدولة العثمانية" عندما يرد على ما يجري في تركيا الكمالية، وعلى الأصوات المصرية المنادية بالافتداء بالتجربة الكمالية، فيقول بأن التعدد هو الأصل في الشرع، ويذهب إلى حد القول "من رأى نفسه على شرف الوقوع في الفسق إن كان عزياً فليتزوج، وإن كان متزوجاً فليتزوج ثانية وثالثة ورابعة، حتى يحصل له الاستغناء، فإن لم يحصل بالرابعة وتاق إلى خامسة؛ فليطلق إحدى نسائه وليجعل الخامسة رابعة" وهذا -في رأيه- وإن كان يبدو لبعضهم أنه تلاعب بالأهل والعيال فإن "بعض الشر أهون من بعض"⁽⁸³⁾.

وفي مواجهة الدعوات العلمانية إلى تحريم الطلاق بالنص القانوني، نجد الشيخ محمد رشيد رضا متمسكاً باجتهادات الأستاذ محمد عبده في مسألة الطلاق، والدعوة إلى رؤيته القائمة على إبراز الحكمة الاجتماعية الإنسانية التي تقف خلف مشروعية الطلاق في الإسلام، وعلى تبرئة الدين الحنيف من سوء الممارسات، وسوء الفهم، والأستاذ الإمام يؤمن بأن الشرع لا يبيح الطلاق إلا في حالة الضرورة، ويبيح للحاكم أو للعالم تقييد الطلاق. وكان قد اقترح عدداً من المواد القانونية، التي تجعل الطلاق أبغض الحلال "فعلاً، وتحصره في أضيق نطاق ممكن، حماية للأسرة والمجتمع"⁽⁸⁴⁾، وحرص الشيخ محمد رشيد رضا وهو يلتزم بهذه الرؤية على لتأكيد بأن الشرع قد منح المرأة الحق في طلب فسخ عقد الزواج بشروط مقررّة، وفي حالات الضرورة، كاستئاع الزوج أو عجزه عن أداء حقوقها⁽⁸⁵⁾، كما أن الشرع أعطى المرأة حقاً شرعياً آخر في موازنة حق الرجل في الطلاق وهو حقها في "الخلع"، إذ هو مخرجها من الزوجية إن كرهت الزوج لسبب غير تلك الأسباب التي تمنحها حق طلب فسخ العقد⁽⁸⁶⁾.

ويبدو الشيخ محمد رشيد رضا وفياً لمنهج الأستاذ الإمام في الإصلاح الاجتماعي، فهو مهتم بتقييم اجتهادات شرعية قادرة على معالجة المشكلات الاجتماعية، وقادرة على لجم دعوات التغريب والعلمنة، وإغلاق المنافذ أمامها وسد الطرق على دعاة "مدنية الأحوال الشخصية" بحجة رفع الظلم عن المرأة وتأتي جهود الشيخ محمد رشيد رضا في الوقت الذي يندفع فيه غيره، ومنهم شيخ الإسلام السابق في متاهات الجدل السجالي، وبشكل يقيم للقوى العلمانية المبررات التي يبحثون عنها لإظهار الإسلام الحنيف في صورة زائفة تظهره عدواً للمرأة وحقوقها وكرامتها، وللأسرة وأمنها واستقرارها، وللمجتمع وتماسكه، فهو يرى أن الإسلام شرع الطلاق كما

شرع النكاح، وأن الطلاق يأتي لمعالجة "مرض الفسق" والشيخ يستنكر "العادة الحديثة التي حلت ببلاد الإسلام وجعلت الطلاق من المحالات"⁽⁸⁷⁾ مما يعني أنه مع حرية الطلاق.

واستفزت الدعوة العلمانية للزواج المختلط التيار الإسلامي، ورفض الإسلاميون المدنية الأحوال الشخصية التي تتيح لغير المسلم تزوج المسلمة، وكتب الإسلاميون كثيراً في تبرير هذا الحكم الشرعي، وفي الدفاع عن موقفهم هذا⁽⁸⁸⁾.

ومما يتصل بإيمان القوى العلمانية بمدنية الأحوال الشخصية، مطالبتهن بإلغاء نظام الميراث الإسلامي الذي يعطي للذكر مثل حظ الأنثيين في بعض الحالات، واللجوء إلى نظام الميراث المستمد من التشريعات الغربية الذي يمنح المرأة المساواة الكاملة في الميراث. ورائد هذه الدعوة المثقف اليساري سلامة موسى بما عُرف عنه من دعوة صريحة متطرفة للتغريب الكامل عداً ذلك خطوة أساسية لتحقيق الاستقلال الاقتصادي للمرأة، وأن قواعد الطلاق والزواج ستخضع للأحوال الاقتصادية العامة، وأن المرأة تحقق من المساواة الاجتماعية بالرجل بمقدار ما تحقق من المساواة الاقتصادية به⁽⁸⁹⁾.

ونالت هذه الدعوة تأييد مثقف ليبرالي آخر هو د. فخري ميخائيل، فقد عدّ نظام الميراث الإسلامي ملحفاً للضرر بالمرأة، وطالب باللجوء إلى القانون المدني في هذه المسألة وغيرها⁽⁹⁰⁾ لكن التيار الليبرالي لم يجمع حول هذه الفكرة، بل وجد من يقاومها ويقلل من شأنها فقد انتقدها عدد من أبرز المثقفين الليبراليين.

وهذه السيدة هدى شعراوي ترفض هذه الفكرة، عندما اقترح سلامة موسى جعلها أحد مطالب الحركة النسائية، وعللت موقفها هذا بقولها: "ولست أعتقد مثله أن على الحركة النسائية في مصر، بسبب من تأثرها بالحركة النسائية في أوروبا، أن تتابعها في كل مظهر من مظاهر تطورها، فكل بلد تشريعه وتقاليده الخاصة به، وما قد يلائم هذا البلد لا يلائم بالضرورة بلداناً أخرى"⁽⁹¹⁾. وتؤكد بأن ما قرّره الشريعة في هذه المسألة هو الغاية في الإنصاف، وتشير إلى مسألة هامة، لم ينتبه الكثيرون لها في خضم الالتفات إلى السجال الفكري البحت، وهي أن المشكلة الحقيقية ليست في مقدار ما منحه الشرع للمرأة من حق في الميراث، بل إن المشكلة تكمن في عدم التزام المجتمع في منحها هذا الحق الشرعي⁽⁹²⁾.

وتحدث الإسلاميون عن حكمة الشرع الحنيف في مسألة الميراث، وهناك إجماع على أن أحكام الميراث من النصوص الفقهية التي لا يجوز تعديلها⁽⁹³⁾، واحتفت الأوساط الإسلامية بموقف هدى شعراوي الراض لتبني فكرة سلامة موسى ومناصريه⁽⁹⁴⁾.

الخاتمة

وهكذا نجد قضية المرأة أمام حالة من حالات السجال الفكري الذي لا ينتهي إلى شيء ملموس يمكن البناء عليه، فهي ضحية خطابين متضادين، خطاب وافد يحتكم إلى مرجعية غربية، ويتطلع إلى استنساخ التجربة الغربية في التحديث الاجتماعي خاصة فيما يخص المرأة من قضاياها، وينظر إلى المرأة الغربية كنموذج للتحرر والانطلاق. وخطاب آخر موروث يحتكم إلى المرجعية الإسلامية، ويتطلع إلى قضية المرأة لا في سياق الحريات العامة والفردية، ولكن في نطاق سلامة البناء الاجتماعي والأخلاقي العام.

وفي ظل تصادم المرجعيات وتناقضها، تسود عقلية الصدام، والرغبة الجامحة في تدمير الخصم وحججه، وفي ظل صراع الأضداد تتعدم فرص الحوار، وتغيب القدرة على التركيز على المضمون وعلى جوهر قضية المرأة.

إن هذا السجال الفكري الحاد، أعاق التوصل إلى رؤية تجمع بين الأصالة والمعاصرة في قضية المرأة، أي رؤية قادرة على التعبير عن الخصوصية الثقافية للمجتمع المصري، وعلى النهوض بواقع المرأة المصرية، وصولاً إلى تفعيل نصف المجتمع والارتقاء به مكانة ودوراً، وتمكينه من المشاركة في عملية التنمية الشاملة.

وهذه الحالة من حالات السجال الفكري في قضية المرأة أودت بالقضية نفسها، وفي ظل التطرف العلماني الفج الساعي لفرض الحلول المستوردة، وفي ظل الحساسية المفرطة التي يبديها التيار الإسلامي في مسألة التواصل مع الآخر، ومع العصر، وفي ظل حالة الاستسلام لهاجس الخوف على الهوية، والاندفاع إلى تطرف ديني مضاد للتطرف التغريبي، بقيت قضية المرأة تراوح مكانها.

وقد أفضى هذا السجال إلى حالة العجز عن بلورة خطاب إجماعي قادر على معالجة مشكلات المرأة والأسرة في ضوء معطيات الواقع الثقافي والاجتماعي والحضاري للمجتمع المصري، بعيداً عن الاستلاب أو الانغلاق، وبعيداً عن أجواء السجال الفكري أو ردات الفعل الفكرية وصراع الأضداد.

الهوامش

(1) دونالد مالكوم، دور جامعة القاهرة في بناء مصر الحديثة، ترجمة إكرام يوسف، مركز محروسة للبحوث والتكريب والنشر، ط1، ص184-185، وانظر السياسة الأسبوعية، ع39، 4 ديسمبر 1926، ص10-11.

(2) دونالد مالكوم، مرجع سبق ذكره، ص 187. وانظر:

Dr. Latifa, Mohammed Salem, "The changing Position of the Egyptian Woman 1919-1945" Egyptian Historical Review, vol.34, 1987, cairo, p.9.

(3) المقطم، ع335-1، 4 مارس 1923، ص 3. د. آمال السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين 1919 و 1925، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986 طو ص 124-133.

(4) Dr. Latifa, Op.cit, p 16-19.

(5) Anderson, J.G.D, Law Reform in Egypt: 1850-1950, in holt, (editor) political and social chang in Modern Egypt, p 224.

وانظر نص القانون، في، فتحية قرّة، تشريعات الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1983 ص 45-48.

(6) الفتاح، ع140، 21 مارس، (آذار) 1929، ص 6-7، أنور العمروسي (جمع ومراجعة) موسوعة النصوص الشرعية والملية المعدلة، قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين، عالم للكتب، القاهرة، ط1، د. ت، ص 41-45.

(7) الفتاح، ع 460، 30 جمادى الأولى 1354هـ، (1935) ص 21-22.

Latifa, Op, cit, p. 21-24.

(8) د. آمال السبكي، مرجع سبق ذكره، ص 107-109. د. جورجيت عطية إبراهيم، هدى شعراوي، الزمن والريادة، دار عطية للنشر، ضبية، لبنان، ط1، 1982، (جزءان)، ج2، ص 7-13.

الأسبوع، ع2، 9 مايو 1934، ص8، (لقاء مع سيزا نبرلوي). السياسة الأسبوعية، ع 71، 16 يوليو/ تموز 1927، ص 8. (الحركة النسائية في تركيا الجديدة).

(9) "المرأة الجديدة في تركيا الجديدة، نحو الحرية والمساواة" (بدون توقيع)، الهلال، م33، ج1، أول أكتوبر 1924، ص67-69، "الحركة النسائية في تركيا الجديدة، حديث لرئيسة الاتحاد النسوي التركي، نزهة هانم محي الدين" السياسة الأسبوعية، ع71، 16 يوليو (تموز) 1927، ص8. "النساء التركيات والمدنية الغربية"، البلاغ ع 1251، 23 إبريل (نيسان) 1927، ص1.

(10) الجريدة، ع71، يونيو 1907، ص1، وانظر وثيقة تأسيس الحزب في الطليعة، ع2، فبراير 1965، ص151-153، وانظر دراسة وافية لهذا الحزب، د. أحمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1979.

(11) د. أحمد زكريا الشلق، الحزب الديمقراطي المصري (1918-1923)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص13، ص18-20، د. محمود عزمي، خبايا السياسة، مطابع جريدة المصري، دت، ظ، ص 40-40، مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة، 1957، ص62، وانظر، السفر ع328، 3 يونيو (حزيران) 1921، ص4-6، (نص خطاب الأستاذ لطفى السيد في الحزب الديمقراطي في مساء يوم 22 مايو 1921).

(12) انظر حول حزب الوفد، ماريوس كامل ديب السياسة الحزبية في مصر، الوفد وخصومه 1919-1939، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، دار البيار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط، 1987.

(13) انظر.د. أحمد زكريا الشلق، حزب الأحرار الدستوريين (1922-1953) دار المعارف، القاهرة، ط1، 1982.

(14) د. رفعت السعيد، "الفكر الاشتراكي المصري في مطلع القرن العشرين"، الطليعة، السنة الرابعة، ع10، أكتوبر 1968، ص 49-68، رفعت السعيد، تاريخ الحركة الشيوعية المصرية 1900-1940، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط6، دت، ج1، ص172.

(15) د. علي الدين هلال، السياسة والحكم في مصر (العهد البرلماني 1923-1952)، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة 1976، ص86.

مصطفى طيية، الحركة الشيوعية المصرية 1945-1965، رؤية داخلية، سيناء للنشر، القاهرة، ط1، 1990، ص17-20، د. عبد الوهاب بكر، أضواء على النشاط الشيوعي في مصر 1921-1950، دراسة وثائقية، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1983، ص18-24. د. رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية 1900-1925، ص 178، ص 182-187، ص 215.

(16) مصطفى طيية، الحركة الشيوعية المصرية 1945-1965، رؤية داخلية، سيناء للنشر، القاهرة، ط1، 1990، ص17-20، د. عبد الوهاب بكر، أضواء على النشاط الشيوعي في مصر 1921-1950، دراسة وثائقية، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1983، ص18-24. د. رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية 1900-1925، ص 178، ص 182-187، ص 215.

(17) الطهطاوي، تلخيص الإبريز في وصف باريز، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، ج1، ص110.

مصطفى طيية، الحركة الشيوعية المصرية 1945-1965، رؤية داخلية، سيناء للنشر، القاهرة، ط1، 1990، ص17-20، د. عبد الوهاب بكر، أضواء على النشاط الشيوعي في مصر 1921-1950، دراسة وثائقية، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1983، ص18-24. د. رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية 1900-1925، ص 178، ص 182-187، ص 215.

(18) علي مبارك، الأعمال الكاملة، (محمد عمارة، دراسة وتحقيق المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، ص280.

(19) قاسم أمين، الأعمال الكاملة (محمد عمارة، دراسة وتحقيق) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (تحرير المرأة) ج2، ص43، ص45-48، ص62.

(20) قاسم أمين (المرأة الجديدة)، الأعمال الكاملة، ج2، ص153-197.

(21) عبد الحميد حمدي "تحرير المرأة"، السفور، الأعداد 242-248، الصادرة خلال الفترة 9 يوليو (تموز) 1920، 12 أكتوبر (تشرين أول) 1920.

- (22) السفور، ع239، 4، يونيو (حزيران) 1920.
- (23) عبد الحميد حمدي "حول السفور"، السفور، ع 241، يوليو (تموز) 1920، ص2.
- (24) نقولا يوسف "حجاب المصرية، وما جلبه المجتمع المصري"، السياسة الأسبوعية، ع103، 25 فبراير (شباط) 1928، ص7. يوسف حنا، "نشأتي واحتجابي، مذكرات فتاة، السياسة الأسبوعية، ع172، 22 يونيو (حزيران) 1929 ص8.
- (25) حافظ محمود، "جناية التحجب على الأدب"، السياسة الأسبوعية، ع 104، 3 مارس (آذار) 1928، ص7، وانظر حول المعنى نفسه "سلامة موسى"، التجديد الفكري والفني"، السياسة الأسبوعية، ع161، 6، إبريل (نيسان) 1929، ص16-17.
- (26) محمد حسني عبد الحميد، "في المنع ضرر وسوء ظن الاختلاط بين الجنسين مشروع"، السياسة الأسبوعية، ع 73، 30 يوليو (حزيران) 1927، ص8.
- (27) د. محمود عزمي، "مدى النهضة النسوية في مصر والشرق الأوسط، لا إصلاح من غير اختلاط وتعادل فكري بين الجنسين، الهلال، م36، ع8، أول يونيو (حزيران) 1928، ص925-928.
- (28) سلامة موسى، "الحجاب والنقاب"، الهلال، م 29، ع1، أكتوبر (تشرين أول) 1920، ص85، (84-88).
- (29) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ1، ص 315.
- (30) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص82.
- (31) سلامة موسى "الحجاب والنقاب"، الهلال، م29، ع1، أكتوبر (تشرين أول) 1920، (ص84-88)، ص87.
- (32) محمد رشيد رضا، "تفريظ كتاب المرأة الجديدة"، المنار، م4، جـ1، غرة ذي القعدة 1318هـ، 20 فبراير (شباط) 1901، ص26-34.
- (33) محمد رشيد رضا، "تبرج النساء بمصر"، المنار، م8، جـ3، غرة رجب 1323هـ، 31 أغسطس (آب) 1905، ص 517-520. محمد رشيد رضا "الحجاب في الإسلام"، المنار، م13، جـ10، 30 شوال 1326هـ، نوفمبر (تشرين ثاني) 1910م، ص775-777.
- (34) محمد رشيد رضا "فتوى"، المنار، م26، جـ6، 30 ربيع الأول 1344هـ، 18 أكتوبر (تشرين أول)، 1925، ص419-420.
- (35) الشيخ محمد عبد الله دراز "حجاب المسلمات وزي المسلمين"، الفتح، ع 51، 30 يونيو (حزيران)، 1927، ص12-13.

- (36) انظر ترجمة في الزركلي، الإعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط10، م7، ص236.
- (37) الشيخ مصطفى صبري، السفور والحجاب"، الفتح، ع427، 20 رمضان 1353هـ، ص6-10، الفتح، ع430، 19 شوال 1353هـ، (1934)، ص4-6.
- (38) حسن البنا، "فتوى"، المنار، م35، ج10، شعبان 1359هـ، سبتمبر (أيلول) 1940، ص767-768.
- (39) الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، الأعمال الكاملة، م1، ص207-208.
- (40) علي مبارك، الأعمال الكاملة، ج1، ص182، ص276-278.
- (41) قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، ج2، ص20، ص36.
- (42) قاسم أمين، المرأة الجديدة، الأعمال الكاملة، ج2، ص197-198، ص203.
- (43) د. أمير بقطر، "التعليم المختلط وأثره في توجيه العواطف بين الجنسين"، الهلال، م47، ع2، أول ديسمبر (كانون أول) 1938، ص140-143.
- (44) د. أمير بقطر، "تجارب جديدة في التربية للناس فيما يدرسون مذاهب"، الهلال، م46، ع27، أول مايو (أيار) 1938، ص726-731.
- (45) شبلي الشميل، مجموعة الدكتور شبلي شمیل، ج2، ص92-104.
- (46) سلامة موسى، "النهضة النسائية في مصر تحتاج إلى المطالبة بالمساواة الاقتصادية"، السياسة الأسبوعية، ع147، 29 ديسمبر (كانون أول) 1928، ص9.
- (47) الإمام محمد عبده، "الرد على هانوتو" الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، محمد عمارة، دراسة وتحقيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، م3، ص201-234، محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج2، ص471.
- (48) الكواكبي "أم القرى"، الأعمال الكاملة للكواكبي محمد عمارة، دراسة وتحقيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص87-88.
- (49) محمد رشيد رضا "تعليم النساء"، المنار، م2، ع21، 28 ربيع الأول 1317 هـ، 5 أغسطس (آب) 1899، ص332.
- (50) محمد رشيد رضا "مسألة النساء"، المنار، م6، ج12، 16 جمادى الثانية 1321هـ، 8 سبتمبر (أيلول) 1903، ص470. محمد رشيد رضا "الحياة الزوجية"، المنار، م8، ج5، غرة ربيع الأول 1323هـ، 6 مايو (أيار) 1905، ص186.
- (51) حسن البنا، رسالة نحو النور، مذكرات الدعوة الداعية، ص265.

- (52) محمد رشيد رضا "مسألة الجمع بين الذكران والإناث في المدارس (ومسألة التجديد والتجديد)، المنار، م30، ج2، صفر 1348هـ، 8 يوليو (تموز) 1929م، ص115-126.
- (53) الطهطاوي، المرشد الأمين، الأعمال الكاملة، محمد عمارة، دراسة وتحقيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، م1، ص211-212.
- (54) قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، م1، ص21-23.
- (55) قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، م2، ص170-173.
- (56) العقاد، "المرأة الشرقية"، الهلال، م33، ج2، أول نوفمبر 1924، ص143-145 وانظر عباس محمود العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، دار الكتاب العربي، بيروت، ص161-173.
- (57) العقاد، ساعات بين الكتب، مطبعة المقتطف والمقطم، 1929، ج1، ص18، ص60.
- عبد الحميد حمدي، نهضة المرأة، أول وزيرة في العالم، السفور، ع238، 28 مايو 1920، ص2.
- (58) ابراهيم حلمي: "المرأة والانتخابات السياسية، حجج المناصرين والمعارضين"، الهلال، م31، ع8، أول مايو (أيار) 1923، ص821-826. محمد جميل بيهم "المرأة والحقوق السياسية في التمدن الحديث"، المقتطف، م70، ج3، 1 مارس 1927، ص253-256. هدى شعراوي "عشية الانتخابات"، المصرية، ع3، نيسان (إبريل) 1925، منيرة ثابت "نداء السيدات إلى الشعب المصري"، كوكب الشرق، ع97، 10 يناير 1925، ص5. هدى شعراوي "خطاب مفتوح" مجلة المرأة المصرية، ع15، 9 حزيران (يونيو) 1937، في. د. جورجيت عطية ابراهيم، هدى شعراوي، الزمن والريادة، ص320-321. بيان الحزب الاشتراكي المصري الصادر عام 1921، الطليعة، ع2، فبراير (شباط) 1965، ص159.
- (59) محمد رشيد رضا، "أيتها الفتاة"، المنار، م2، ج3، 13 ذي القعدة 1316هـ، 25 آذار (مارس) 1899م، ص45-46.
- (60) محمد فريد وجدي "الفرق بين الرجل والمرأة"، مجلة الشبان المسلمين (القاهرة)، م2، ج4، شعبان 1349هـ، يناير (كانون ثاني) 1931، ص291-297.
- (61) محمد فريد وجدي "كمال المرأة، منح النساء حقوق الانتخاب وقبولهن في الوظائف العامة"، النهضة النسائية، ع8، مارس (آذار) 1922، ص206-209.
- (62) محمد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، المنار، م22، ج5، محرم 1351هـ/مايو 1932، ص375.
- (63) نفسه، ص380.

- (64) حسن البنا، "المرأة المسلمة"، المنار، م35، ج10، شعبان 1359هـ، سبتمبر 1940، ص765-773.
البنا، رسالة نحو النور، مذكرات الدعوة والداعية، ص263-264.
- (65) علي إبراهيم الأقطش، "حول الإصلاح الاجتماعي بين المنع والدفع"، جريدة الإخوان المسلمين، ع18، 13 أغسطس (آب) 1935، ص14-17.
- (66) فتاوى، المنار، م28، ج1، 29 شعبان 1345هـ، 3 مارس (آذار) 1927م، ص29-34.
- (67) المنار، م28، ج1، 29 شعبان 1345هـ/3 مارس 1927، ص34-35.
- (68) قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، ج2، ص89-90، ص93.
- (69) عبد العزيز البشري، وانظر: أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، كتاب الهلال، دار الهلال، 1962، ص37.
- (70) محمود عزمي، خبايا سياسية، ص38.
- (71) "نظم الأحوال الشخصية وأثر إصلاحها في حياة الشرق" (بدون توقيع)، السياسة الأسبوعية، ع105، 10 مارس (آذار) 1928، ص3، "الطلاق وأسبابه في الدول الغربية" (بدون توقيع) الهلال، م31، ج8، 8 أيار (مايو) 1923، ص826-829.
- (72) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص83.
- (73) نقولا حداد، علم الاجتماع، ج1، ص250، ص317، ج2، ص145.
- (74) السياسة، ع1222، 14 أكتوبر 1926، ص2.
- (75) محمد الصباحي، "ملكة المرأة ونهضة المرأة التركية من مقتضيات نهوض الأمة المستيقظة"، السيدات والرجال، ع105.
- (76) "نظم الأحوال الشخصية وأثر إصلاحها في حياة الشرق"، (افتتاحية بدون توقيع)، السياسة الأسبوعية، ع105، 10 مارس (آذار) 1928، ص3.
- (77) مجلة الإمام، ع11، 1936، ص24.
- (78) "المرأة المصرية، بقلم اللورد كرومر عن كتابه مصر الحديثة"، السياسة الأسبوعية، ع80، 17 سبتمبر 1927، ص1099.
- (79) كوكب الشرق، الأعداد 836-848، 20 مايو-4 يونيو 1927.
- (80) د. أمير بقطر، البيت المصري، كيف ننهض به ونرقيه، الهلا، م46، ج1، أول أغسطس (آب) 1928، ص1099.

- (81) محمد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، المنار، م32، ج5، محرم 1351هـ، مايو (أيار) 1932، ص389-391.
- (82) الشيخ أحمد محمد شارك "قانون الزواج والطلاق" المقطع، ع11943، 7 يونيو (حزيران) 1928، ص2، المقطع، ع11947، 12 يونيو (حزيران) 1928، ص1.
- (83) مصطفى صبر أفندي شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً، "تعدد الزوجات"، الفتح، ع420، رجب 1353هـ، (1934)، ص8-11.
- (84) الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، م2، ص116-132. د. محمد عمارة، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، بص29-35.
- (85) محمد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، المنار (القاهرة)، م32، ج8، جمادى الأولى 1351هـ، سبتمبر 1932، ص612-613.
- (86) نفسه، ص613.
- (87) مصطفى صبرى (شيخ الإسلام السابق في الدولة العثمانية) "تعدد الزوجات"، الفتح، ع421، 7 شعبان 1353هـ، 1934، ص8-11.
- (88) الشيخ مصطفى صبرى "فتنة القبة الجديدة ومغزاها الجديد"، الفتح، ع584، 11 ذي القعدة 1356هـ (1937) ص15. شكيب أرسلان "السفور والحجاب" المنار، م26، ج4، محرم 1324هـ، 19 آب 1925، ص304.
- (89) سلامة موسى "النهضة النسائية في مصر تحتاج إلى المطالبة بالمساواة الاقتصادية"، السياسة الأسبوعية، ع147، 29 ديسمبر (كانون أول) 1928، ص8-9.
- (90) الرابطة الشرقية، السنة الثانية، ع6، 15 مارس (آذار) 1930، ص16-17.
- (91) هدى شعراوي "حصة المرأة في الميراث"، مجلة "المصرية"، ع45، كانون ثاني (يناير) 1929، في، جورجيت عطية إبراهيم، هدى شعراوي، الزمن والريادة، ج2، ص163.
- (92) المصدر نفسه، ص166، 169.
- (93) مصطفى صادق الرافعي، "المرأة والميراث"، الفتح، ع130، 10 يناير (كانون ثاني) 1929، ص6-7، محمد رشيد رضا "المناظرة مع عزمي"، المنار، م30، ج9، 30 ذي القعدة 1348هـ، 29 إبريل (نيسان) 1930، ص540-543، محمد رشيد رضا "مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات"، المنار، م31، ج2، ربيع الأول 1349هـ، 24 أغسطس (آب) 1930،

ص135-140، د. يحيى أحمد الدرديري، "رد على الأستاذ سلامة موسى، المرأة والميراث في الإسلام"، السياسة الأسبوعية، ع149، 12 يناير (كانون ثاني) 1929 و ص20-21.

(94) محي الدين الخطيب، "كلمة ذات مغزى"، الفتح، ع 129، 3 يناير (كانون الثاني) 1929، ص1-2. "صفحة مؤلمة من هدى شعراوي لسلامة موسى وجمعية الشبان المسيحيين"، الفتح، ع 129، 3 يناير (كانون ثاني) 1929، ص4-5.